



O DIREITO ÀS TERRAS INDÍGENAS E O MULTICULTURALISMO COMO BASES PARA A SUSTENTABILIDADE

The Right to Indigenous Land and Multiculturalism as Foundations to Sustainability

Joaquim Basso¹

RESUMO: A Constituição brasileira reconheceu os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, bem como a organização social destes com todos seus elementos culturais. Não obstante, essas disposições não receberam efetiva aplicação pelo Estado brasileiro. Este estudo tem por objetivo relacionar o multiculturalismo com a sustentabilidade, tendo como objeto o reconhecimento do direito às terras indígenas. São explicitados as bases fundamentais para o conceito de multiculturalismo e os debates que esse conceito implica, com ênfase para a questão indígena. Em seguida, são abordados os direitos indígenas reconhecidos tanto no plano internacional como no interno, com o foco voltado para o direito às terras indígenas, apontando-se, entre outras considerações, a inaplicabilidade de grande parte do vigente Estatuto do Índio brasileiro. Então, o conceito de sustentabilidade vem à tona, com breves apontamentos a respeito da literatura pertinente, para ser atrelada ao reconhecimento das terras indígenas e ao relacionamento dos índios com o meio ambiente e suas terras. Conclui-se que é necessário contextualizar o reconhecimento constitucional do direito às terras indígenas a um ideal multicultural e que o ordenamento jurídico já reconhece que essa compreensão em muito pode contribuir para que o objetivo da sustentabilidade seja alcançado.

Palavras-chave: Meio ambiente. Propriedade comunal. Terras indígenas.

ABSTRACT: The Brazilian Constitution acknowledged the rights to the lands traditionally occupied by Indians, and their social organization with all its cultural elements. However, these measures did not receive effective implementation by the Brazilian state. This study aims to relate multiculturalism to sustainability, having as object the acknowledgment of the right to indigenous lands. The foundations for the concept of multiculturalism are explained and the debates that this concept implies, with emphasis on indigenous issues. Then it is discussed the recognized indigenous rights in both international and domestic law, with focus on the right to Indian lands, pointing to, among other considerations, the inapplicability of most of the current Brazilian Statute of the Indian. Afterwards, the concept of sustainability comes up, with notes about pertinent literature, to be linked to the recognition of indigenous lands and the relationship of the Indians to the environment and their lands. We conclude that it is necessary to contextualize the constitutional recognition of the right to indigenous lands to a multicultural ideal and that the law already recognizes that this understanding can greatly contribute to the goal of sustainability.

Keywords: Environment. Communal property. Indigenous lands.

JEL: K32

1. INTRODUÇÃO

Depois de uma ocupação violenta e opressora em relação aos povos que habitavam originalmente o “Novo Mundo” e de séculos sendo explorado como

¹ Advogado. Mestre em Direito Agroambiental pela Universidade Federal de Mato Grosso. joaquimbasso@gmail.com.

colônia de Portugal, a independência do Brasil não se realizou de forma tão efetiva como deveria. As instituições políticas e jurídicas que aqui vigiam na época do Brasil-colônia continuaram a vigorar após a independência, tendo prevalecido sempre uma perspectiva universalista e monista do aspecto cultural brasileiro como uma herança da colonização europeia, isto é, uma perspectiva excludente das diferenças culturais do país (WOLKMER, 2011. p. 143-55).

Somente nos textos constitucionais de países da América Latina das últimas décadas surgiu uma tendência marcante de ruptura com as bases colonialistas que dominam tanto o Direito como a Política desses países. Essa tendência desponta no sentido de resgatar a legitimidade democrática dessas Constituições latino-americanas, bem como de conferir normatividade a direitos que nunca foram efetivados nesses países. É o que se tem chamado de *novo constitucionalismo latino americano* (PASTOR; DALMAU, 2010; WOLKMER; MELO, 2013; MORAIS, BARROS, 2014).

Esse novo paradigma do constitucionalismo é identificado por diversas características que despontam nos textos constitucionais das últimas décadas na América Latina, como a Constituição da Colômbia, de 1991; a venezuelana, de 1999; a equatoriana de 1998, logo sucedida pela de 2008; e a mais proeminente de todas, a Constituição boliviana de 2009 (PASTOR; DALMAU, 2010, p. 22-6).

Esse constitucionalismo que se desenvolve nos últimos anos na América Latina assume compromissos com as comunidades tradicionais, em especial aquelas descendentes dos habitantes originais desse continente, hoje chamados de “indígenas”², reconhecendo direitos agora também em nível constitucional.

No Brasil, a Constituição vigente, de 1988 (CF), não prevê soluções tão enfáticas de legitimidade democrática como as Constituições latino-americanas que lhe foram posteriores, mas é certo que houve significativo avanço no reconhecimento de direitos das comunidades tradicionais, principalmente quando se verifica: um capítulo exclusivamente dedicado aos índios (arts. 231 e 232); o pluralismo político como fundamento da República (art. 1º, V); o reconhecimento de um direito fundamental às terras dos remanescentes de comunidades de quilombos (art. 68, do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT); e a garantia de pleno exercício dos direitos culturais (art. 215) (WOLKMER; MELO, 2013. p. 27-9). Esses avanços levam Raquel Z. Yrigoyen Fajardo (2011, p. 141) a afirmar que a Constituição brasileira pertenceria, juntamente com a Constituição canadense, de 1982, e a guatemalteca, de 1985, ao movimento de um *constitucionalismo multicultural*.

Entre os direitos reconhecidos às comunidades indígenas que vivem no Brasil, um dos mais essenciais ao desenvolvimento da cultura desses povos – e

² O uso do termo “indígena” tem origem na cultura europeia e ocidental. Para os próprios “índios”, esse termo não existe, sendo que cada um se considera pertencente a sua própria etnia, seja ela Guaicuru, Paiaguás, Guaraní etc. Esse termo será utilizado no presente estudo apenas pela sua usualidade. Porém, é preciso retirar a carga etnocêntrica com que vem sendo usado, inclusive pelas instituições oficiais.

talvez um dos mais problemáticos, por lidar diretamente com as riquezas materiais dos não-índios – são os “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (art. 231, CF).

Ocorre que esses direitos garantidos às comunidades indígenas na Constituição brasileira não têm sido compreendidos no contexto multicultural acima delineado. Da mesma forma, as repercussões do reconhecimento desses direitos não têm sido adequadamente compreendidas, uma vez que vão muito além da mera concessão de uma “propriedade” indígena. Uma dessas repercussões é o alcance de um ideal de sustentabilidade, que tem instigante exemplo no modo de vida indígena.

É no intuito de agregar esses diferentes contextos, como o foco voltado para o reconhecimento do direito sobre terras indígenas, que o presente estudo buscou, em um primeiro momento, fornecer as bases fundamentais do *multiculturalismo*, relacionando-o ao instituto das *terras indígenas*, que foi tratado na segunda subseção da primeira parte. Subsequentemente, na segunda seção do estudo, investigou-se a temática da *sustentabilidade*, vinculando-a diretamente à necessidade de *reconhecimento de terras indígenas*.

O objetivo deste estudo é contextualizar o reconhecimento constitucional do direito de terras indígenas com a ideia de multiculturalismo e verificar se essa justaposição pode ser tida como base para o ideal de sustentabilidade.

2. O MULTICULTURALISMO E A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO DE DIREITOS SOBRE AS TERRAS INDÍGENAS

Com o intuito de compreender as linhas gerais acerca da discussão sobre o multiculturalismo, nessa primeira parte, busca-se apresentar as bases conceituais que tratam desse tema e que o levaram a ascender no cenário político e jurídico do mundo. Em seguida, passa-se a contextualizar essas premissas à ideia de reconhecimento ao direito sobre terras indígenas.

2.1. Apontamentos Gerais sobre o Multiculturalismo

Há uma forte tensão entre a concepção *universalista* dos direitos humanos, lastreada nas bases de valores como a liberdade e a igualdade, e, de outro lado, uma concepção *particularista* da sociedade, fundada em um “direito à diferença”, em políticas de reconhecimento e de alteridade.

O sistema universalista dos direitos humanos, nascido com a Carta da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1945, e a Declaração Universal dos

Direitos Humanos, de 1948, prega que “[t]odas as pessoas nascem *livres e iguais* em dignidade e direitos” (Artigo I, da Declaração – com destaques do autor). Os horrores da Segunda Guerra Mundial e as injustiças cometidas pelo nacional-socialismo alemão para com certas minorias levaram a um consenso mundial a respeito da necessidade de se reconhecerem certos direitos que seriam atribuíveis a toda e qualquer pessoa, de forma universal, equitativa e livre, fundando-se, assim, em um ideal liberal de direitos humanos.

As diferentes visões de mundo, no entanto, foram ignoradas e acobertadas sob o manto da “liberdade de pensamento”, que ignora a participação de cada um em diferentes grupos étnicos e minorias (KYMLICKA, 1995, p. 2-3). Procurou-se resolver os anseios desses grupos com a garantia de que eram “livres” para desenvolverem sua própria cultura. Entretanto, com o passar dos anos, verificou-se que essa não era a forma mais adequada de tratar o problema, na medida em que os grupos étnicos minoritários, cada vez mais, viam-se sem voz para reivindicar essa liberdade e igualdade garantida pelos direitos humanos universais – quando não ocorre, por vezes, que estes se posicionavam em frontal conflito com seus costumes e práticas culturais.

Com a queda do muro de Berlim e o fim da Guerra Fria, conflitos multiculturais surgiram na Europa oriental, como a guerra civil na Bósnia-Herzegovina e a destruição russa da Chechênia, bem como em outros pontos do mundo, como os conflitos nacionais no Azerbaijão, Armênia, Macedônia, a ascensão dos fundamentalistas islâmicos na Argélia, no norte da África e no Oriente Médio (BENHABIB, 1996, p. 3), assim como na América Latina a tensão entre os grupos indígenas e os não-índios aumentava, com o crescente reconhecimento de direitos dos primeiros (COTT, 2006, p. 272-3).

Com a ascensão desses conflitos, também aumentou o reconhecimento de “políticas da diferença”, em detrimento das concepções universalistas que até então reinavam, desde a Declaração Universal de 1948. Na América Latina – e o Brasil não é exceção –, as “políticas da diferença” sempre foram voltadas para a questão dos povos originários, anteriores à chegada dos europeus. Consoante Donna Lee Van Cott (2006, p. 277-9), observou-se um crescimento no reconhecimento de políticas de diferença para os povos indígenas na América Latina desde o fim da década de 80.

Conforme Will Kymlicka (2010, p. 100), até a Segunda Guerra Mundial, as relações multiculturais caracterizaram-se por uma relação entre mestres e servos, em que uma determinada cultura exercia seu domínio sobre a outra, justificada em ideologias não democráticas e racistas. Segundo o mesmo autor (2010, p. 100), após a Segunda Guerra, contudo, com o repúdio das Nações Unidas sobre os atos de Adolf Hitler, inúmeros movimentos políticos, ao redor do mundo, tomaram forma. Surge, assim, a luta contra a segregação racial nos Estados Unidos, a onda de descolonização de países africanos e, a partir da década de 1960, a luta pelo multiculturalismo e pelo direito de minorias.

É possível falar-se, em uma classificação superficial, de duas correntes filosóficas³ que se confrontam nas questões que fundamentam o multiculturalismo⁴.

De um lado, pode-se falar em um pensamento, classificado por Richard Rorty (1983, p. 583-4), como “kantiano”, alicerçado em conceitos como a liberdade, a igualdade e a democracia e em uma vertente filosófica que remonta a Kant e sua concepção de dignidade da pessoa humana como uma consequência da aptidão racional dos seres humanos. Essa corrente pensa no ser humano como um indivíduo autônomo cuja moralidade está completamente desconectada de qualquer elemento histórico. Na esteira de Kant, entre vários autores, apenas para citar alguns exemplos, há John Rawls (1999) com sua “teoria da justiça”, baseada na hipotética “posição original”, no “véu da ignorância”, nos princípios de liberdade e de equidade; há Ronald Dworkin (1977), defendendo as teses liberais sob a perspectiva jurídica; e aplicado ao multiculturalismo, de forma específica, há Will Kymlicka (1991, 1995), que defende uma teoria multicultural liberal, fundada nos alicerces de uma democracia liberal e de uma cidadania diferenciada. Esses autores fornecem bases para um ideal em que o “direito de escolha” é resguardado e que, no contexto multicultural, cada grupo étnico teria garantido seu direito de se manifestar e praticar sua cultura da forma *livre*. Nota-se, nessa vertente, uma aproximação da concepção universalista de direitos humanos, acima mencionada.

Inúmeras críticas podem ser feitas a essa concepção liberal, sendo elas agrupadas, em geral, ainda na classificação de Richard Rorty (1983, p. 583-4), nos “hegelianos”, ou mesmo sob o rótulo de *comunitaristas*⁵. Esses autores criticam a excessiva ênfase à liberdade e autonomia individuais a que chegam as teorias liberais (kantianas), visto que são fundamentadas na “liberdade de escolha”, quando, de fato, estariam apenas a institucionalizar as escolhas de um grupo hegemônico, submetendo os demais a ideais pré-concebidos. Essa vertente remonta, em geral, a Hegel, com sua concepção dialética e histórica do ser humano – em contraposição à “ahistoricidade” de Kant, inteiramente baseada na razão universal. Os comunitaristas buscam, então, contextualizar o indivíduo em uma determinada “comunidade”, assumindo que os valores daquele são determinados por esta (FERES JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 72-4).

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 441 *et seq.*), por exemplo, sustenta que os direitos humanos não são universais, mas particulares, considerando que são a imposição de uma cultura ocidental sobre outras concepções, em um

³ É certo que o enquadramento de todo o pensamento de certo autor em uma ou outra classificação é sempre sujeito a críticas, dadas as inúmeras nuances que podem apresentar cada um. No entanto, esse caminho aqui é traçado apenas para que seja possível uma exposição geral do tema.

⁴ Para uma compilação mais minuciosa sobre diversos autores que tratam dessa temática, cf. ALBUQUERQUE, 2008, p. 71-153.

⁵ Para uma crítica a esse rótulo, cf. SANDEL, 2005, p. 9-18.

“neocolonialismo”, uma nova forma de dominação. Sustenta esse autor que, ao contrário, os direitos humanos deveriam ser aplicados por meio de uma “hermenêutica diatópica”, isto é, aquela que permite o diálogo intercultural.

Os autores ditos “comunitaristas” dão prevalência aos direitos da comunidade em detrimento dos individuais, pois o ser humano seria um ser social e somente dentro de sua própria sociedade poderia existir (FERES JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 93). Essa tendência de pensamento, portanto, critica a concepção dos liberais, aduzindo que não basta garantir a livre escolha, fornecendo prevalência ao “justo” em detrimento do “bom”. Isso porque a “livre” escolha nunca é verdadeiramente livre, pois nunca é verdadeiramente neutra sobre o que é “bom” – mas, antes, traz uma escolha pré-concebida sobre esse valor, tolhendo, na verdade, a liberdade de escolha dos indivíduos (SANDEL, 2012, p. 269-73).

Observam-se, então, duas matrizes filosóficas na discussão sobre o multiculturalismo: uma primeira, de origem kantiana, que defende a liberdade do ser humano, decorrente de sua capacidade de raciocinar, bastando-lhe a garantia da liberdade de escolher aquilo que entende seja o melhor para si; outra, de origem hegeliana, diz não haver escolha inteiramente livre, pois o ser humano já nasce em uma determinada sociedade e absorve determinada cultura, que já fez escolhas prévias sobre o que esse ser deve entender que seja o melhor para si.

Independentemente da concepção adotada, a nosso ver, dois extremos devem ser evitados. Num deles, deve ser afastada a ideia de “superioridade” de certos povos sobre outros⁶, porquanto ignora as diferenças culturais, impondo uma visão etnocêntrica sobre as demais culturas⁷, tudo a título de sustentar que todas as sociedades devem ser livres para fazer suas escolhas – não obstante essa liberdade seja imposta à força. Noutro extremo, também deve ser afastada a prevalência total dos direitos coletivos sobre as vontades individuais – e, conseqüentemente, a ausência de liberdade, em uma espécie de “determinismo cultural” –, podendo prevalecer a vontade de determinado povo, ainda quando seus costumes imponham crueldades e violências diversas contra o indivíduo, em um relativismo moral que é capaz de justificar qualquer tipo de atitude.

Alguns autores consideram ultrapassado esse debate filosófico sobre multiculturalismo, razão pela qual são considerados multiculturalistas de “segunda geração”, pois focam seus debates não mais nos fundamentos do multiculturalismo, mas nas conseqüências políticas de sua admissão (FERES JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 95-7).

Não se pode entender o multiculturalismo como um conceito meramente *descritivo*, que busca apenas caracterizar diferenças culturais, de forma a

⁶ Acerca da falsa concepção de superioridade de certas sociedades ante outras, colocando que o desenvolvimento de cada uma sempre ocorreu com certa relação às necessidades históricas de cada povo, cf. DIAMOND, 1999. p. 13-32 e *passim*.

⁷ Sobre etnocentrismo e conceito de cultura, cf. LARAIA, 1986. p. 72-4.

“assimilá-las”. Trata-se daquilo que Boaventura Sousa Santos e João Arriscado Nunes (2004, p. 5) chamam de “conceito descrição” de multiculturalismo, seja este tratado como uma multiplicidade de culturas no mundo, ou como a coexistência de culturas diversas em um mesmo Estado-nação, ou ainda como a existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do Estado-nação. Esse conceito apresenta pouca utilidade, sendo mais adequado tratar o multiculturalismo sob a perspectiva de um *projeto* (SANTOS; NUNES, 2004, p. 5-6), em que o *reconhecimento* das diversidades culturais passa a compor as metas e políticas de um determinado Estado-nação, naquilo que Keith Banting e Will Kymlicka (2006, p. 1) denominam “políticas multiculturais”, entre as quais se insere o *reconhecimento de direitos sobre terras indígenas*.

Consoante alerta Will Kymlicka (2010, p. 98-9), o multiculturalismo não pode ser adequadamente compreendido por meio de conceitos trivializados ou *disneyficados*, que se prestam somente a “celebrar” a diversidade cultural, exemplificado nos costumes, festas e culinária diversificados, como fazem alguns autores que criticam o multiculturalismo⁸. Esse tipo de conceituação não leva em conta os problemas políticos e econômicos do multiculturalismo, além de ignorar discussões realmente desafiadoras, como as situações extremas que traz o reconhecimento de outras culturas. Além disso, esses conceitos trivializados ignoram as dinâmicas culturais, considerando as etnias como estáticas. Essa *disneyficação* do multiculturalismo, em resumo, pode levar à intensificação das iniquidades e das restrições aos direitos de minorias (KYMICKA, 2010, p. 99).

Assim, conclui-se que a discussão sobre o multiculturalismo é de crucial relevância aos tempos contemporâneos. A fim de conferir utilidade a essa noção, faz-se mister que se a compreenda como uma *postura ativa estatal* no sentido de promover políticas multiculturais, que empreendam o reconhecimento dos direitos dos diferentes grupos étnicos (inclusos nesses os ditos “indígenas”) e concedendo meios para que esses direitos sejam realmente exercitados – e não apenas formalmente reconhecidos.

2.2. O Reconhecimento e Proteção do Direito às Terras Indígenas em um Contexto Multicultural

A atual Constituição brasileira, promulgada em 1988, além de ter previsto o *pluralismo político* como fundamento da República (art. 1º, V), trouxe, pela primeira vez na história do constitucionalismo brasileiro, um capítulo inteiramente dedicado às comunidades nativas, referindo-se a elas com o vocábulo “índios” (Capítulo VIII do Título VIII). Esse capítulo, composto de dois artigos (arts. 231 e

⁸ No mesmo sentido: FERES JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 91.

232) incluiu avanços que, ainda hoje, não foram completamente assimilados pelos aplicadores do Direito.

Aspecto crucial do texto constitucional vigente é perceber que ele obstou a recepção de grande parte do Estatuto do Índio (Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973), que foi editado sob uma perspectiva antropológica hoje completamente ultrapassada, ainda sob a influência da Convenção n. 107, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada em 1957 e ratificada pelo Brasil em 1965. Essa Convenção objetivava uma “integração progressiva das populações tribais” às instituições nacionais existentes, contendo uma ótica notoriamente *integracionista*⁹.

A influência desse tratado internacional no Estatuto do Índio é visível já no artigo 1º do Estatuto, que já anuncia os objetivos de “integração progressiva e harmoniosa” dos indígenas à “comunhão nacional”. Noutras palavras, o Estatuto do Índio está inteiramente redigido com o intuito de eliminar a separação cultural entre índios e não-índios, visando a integração daqueles à comunidade destes, ainda sob a égide de uma perspectiva integracionista, de todo avessa a algo “harmonioso”, eis que implica o extermínio da cultura a ser “integrada”.

A Constituição brasileira vigente, já em conformidade com um *constitucionalismo pluralista*, afasta esse viés, na medida em que reconhece expressamente a *organização social* dos índios, bem como seus costumes, línguas, crenças e tradições (art. 231). Esse reconhecimento não se coaduna com a “integração” das comunidades indígenas, mas, pelo contrário, indica o objetivo de condicionar a *coexistência* entre as diversas etnias que habitam o território brasileiro. Essa coexistência resgata as ideias de *multiculturalismo* e de *pluralidade*, mencionadas na primeira parte deste estudo.

A Constituição de 1988 foi erigida sobre outra base de pensamento com relação aos indígenas, já influenciada pelos ideais que viriam a ficar consignados na Convenção que substituiria, no ano seguinte, a já obsoleta Convenção n. 107 da OIT. Em 7 de junho de 1989, então, foi aprovada a Convenção n. 169, da OIT, denominada “Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais”, que visou, expressamente, rever os ideais assimilacionistas da Convenção n. 107. O Brasil ratificou essa Convenção em 25 de julho de 2002, sendo que esse tratado entrou em vigor internacional doze meses após essa ratificação, conforme dispõe o art. 38.3, de seu texto¹⁰.

Outro documento internacional digno de menção é a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) no dia 13 de

⁹ Raquel Yrigoyen Fajardo (2011, p. 139-40) classifica três grandes horizontes sob os quais se deu a superação do monismo jurídico republicano: o constitucionalismo liberal-assimilacionista (que visava apenas a assimilação dos indígenas ao monopólio estatal das instituições sociais, sob o fundamento do princípio da igualdade), o constitucionalismo social-integracionista (que, em um segundo momento, exemplificado pela Convenção n. 107 da OIT, procurou integrar as etnias indígenas às instituições estatais que lhe eram impostas) e o constitucionalismo pluralista (em que, finalmente, é superada a noção de que os índios precisam ser “integrados” ao Estado).

¹⁰ A Convenção n. 169, da OIT, foi também promulgada internamente pelo Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004.

setembro de 2007, inclusive com voto favorável do Brasil. Trata-se de documento de *soft law*, sem os tradicionais efeitos vinculantes da maioria dos diplomas legais, mas, ainda assim, representante de um consenso de mais de 140 países no sentido de ampliar os direitos dos povos indígenas, porquanto essa Declaração é contundente quanto à autodeterminação dos povos indígenas (art. 3), sua autonomia e autogoverno (art. 4) e expressamente contrária à assimilação e integração forçadas (art. 8).

Observada essa evolução, é preciso, para os fins do presente estudo, voltar a atenção para um aspecto específico desses documentos jurídicos, qual seja, o *direito dos povos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam*, certamente um dos mais essenciais ao exercício de suas práticas culturais e costumes.

No plano internacional, a Convenção n. 169 da OIT assegura o direito de os povos indígenas escolherem as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma (art. 7.1). A Convenção, dividida em nove partes, traz uma delas – a segunda – dedicada especificamente às terras dos povos indígenas. Essa parte da Convenção apresenta dispositivos expressos a respeito da importância cultural e espiritual que as terras possuem para os índios (art. 13.1), além de definir que as terras indígenas deverão “incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (art. 13.2). A Convenção diz, ainda, que não só as terras que os indígenas tradicionalmente ocupam devem ser reconhecidas, mas também o acesso a terras que são utilizadas para atividades tradicionais e de subsistência, ainda que não de forma exclusiva, fazendo menção expressa aos povos considerados nômades e agricultores itinerantes (art. 14.1). A Convenção regula, ainda, as hipóteses excepcionais de traslado dos povos indígenas de suas terras (art. 16), bem como traz disposições de proteção no que diz respeito à alienação das terras indígenas (art. 17). O art. 18 da Convenção estabelece a vedação de intrusão nas terras indígenas, consignando a obrigação de os Estados-partes estabelecerem e aplicarem sanções àqueles que assim procederem. Por fim, o art. 19 vincula as terras indígenas aos programas agrários do Estado, que deverão incentivar, em igualdade de condições, também a produção indígena, com o fim de atender às necessidades da comunidade.

Quanto à já referida Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, já em seu preâmbulo há destaque especial ao reconhecimento do direito às terras indígenas, seus territórios e recursos. A Declaração estabelece a obrigação de os Estados promoverem mecanismos de prevenção e reparação de todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos (art. 8.2, “b”). Consigna de forma expressa o direito dos índios a “sua própria relação espiritual com as terras, territórios, águas, mares costeiros e outros recursos que tradicionalmente possuam ou ocupem e utilizem” (art. 25). O art. 26.1 destaca o direito às terras

indígenas, sendo acrescentado pelo direito de controle sobre suas terras (art. 26.2) e a necessidade de os Estados reconhecerem esse direito (art. 26.3). Ainda, a Declaração estabelece a necessidade de um processo aberto, participativo e equitativo para os povos indígenas, no reconhecimento das terras tradicionais (art. 27). É colocado um direito a indenização no caso de qualquer tipo de violação das terras indígenas (art. 28), bem como a vedação de utilização de terras indígenas para fins militares (art. 30).

No plano interno, é imprescindível mencionar o art. 231 da Constituição, que já em seu *caput* trouxe o reconhecimento dos direitos originários sobre as terras que os índios tradicionalmente ocupam. O §1º desse dispositivo, ademais, cuidou de definir expressamente o que se deve entender por essas terras, trazendo várias espécies delas: a) aquelas habitadas em caráter permanente pelos índios; b) as utilizadas para suas atividades produtivas; c) as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e d) as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. A Constituição impõe também a inalienabilidade e a indisponibilidade das terras indígenas, bem como a imprescritibilidade dos direitos que sobre elas recaírem (§4º do art. 231). O §5º do art. 231 estabelece hipóteses restritas de possibilidade do traslado dos povos indígenas de suas terras, para o qual é necessária a autorização do Congresso Nacional. São impostas, ainda, restrições à exploração de recursos minerais, energéticos e hídricos em terras indígenas (§§3º e 7º do art. 231). O §6º do art. 231 é o mais enfático a respeito dessa matéria, uma vez que declara nulos e extintos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras indígenas, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, salvo as hipóteses expressas no dispositivo. Além disso, o §2º confere o usufruto *exclusivo* pelos índios das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras tradicionalmente por eles ocupadas. Por fim, impende observar que o art. 67, do ADCT, estabeleceu o prazo de cinco anos da promulgação da Constituição para que a União concluísse a demarcação de todas as terras indígena.

É diante desse contexto constitucional e internacional que a legislação infraconstitucional a respeito de terras indígenas deve ser analisada, tendo por premissa o *duplo limite vertical*¹¹ a que está submetido todo o direito interno. É dizer, as leis internas do país devem obedecer tanto à Constituição como aos tratados internacionais de direitos humanos, que possuem, no mínimo, hierarquia *supralegal*, consoante assentou o Supremo Tribunal Federal no Recurso Extraordinário n. 466.343 (BRASIL, 2009). Assim sendo, qualquer lei ordinária que conflite com tratados internacionais de direitos humanos ratificados

¹¹ A expressão é de MAZZUOLI, 2010. p. 178-9.

pelo Brasil (tal qual é a Convenção n. 169 da OIT) deverá ser declarada inválida, efetivando-se o *controle de convencionalidade* sobre referida lei¹².

Dito isso, cabe observar que o Estatuto do Índio trouxe três espécies de terras indígenas: as terras ocupadas por indígenas, as áreas reservadas e as terras de domínio das comunidades indígenas (art. 17). As primeiras seriam aquelas sob a posse direta dos povos indígenas, que a elas teriam direito independentemente de demarcação das terras (arts. 22 a 25, do Estatuto do Índio).

As áreas reservadas, por sua vez, não seriam escolhidas pelos povos indígenas, mas pela União (LARANJEIRA, 1984, p. 188). Estas seriam classificadas em reservas indígenas, parques indígenas e colônia agrícola indígena, de acordo com o “nível de integração” das comunidades indígenas (reservas para os menos integrados e colônias para os mais integrados) (arts. 26 a 29 do Estatuto). Haveria, ainda o território federal indígena, quando a área fosse de tal porte, com população de no mínimo um terço de indígenas, que pudesse constituir uma unidade administrativa autônoma (art. 30). Na linha aqui exposta, as áreas reservadas já não se coadunam com os parâmetros constitucionais e nem com os internacionais de terras indígenas, ante a perspectiva integracionista, não mais admitida pelos textos constitucional e supralegal tratados acima.

Por fim, as terras de domínio indígena são aquelas adquiridas na forma da legislação civil ou pela usucapião do art. 33, do Estatuto, em que o índio (considerado individualmente) ocupa uma área menor de cinquenta hectares por mais de 10 anos consecutivos. Nesse ponto, a legislação é, no mínimo contraditória, pois, ao mesmo tempo em que considera o índio como relativamente incapaz, vez que submisso a um regime de tutela (art. 7º, do Estatuto), confere-lhe a possibilidade de adquirir imóveis pela legislação civil comum. Essas disposições só possuem lógica, novamente, sob uma ótica *integracionista*, que estabelece o objetivo de que os índios sejam integrados à sociedade não-indígena. Como visto, essa perspectiva encontra-se totalmente superada, seja pelo tratado internacional do qual o Brasil é parte, seja pela própria Constituição, que reconheceu a *organização social* dos índios, sem qualquer ressalva quanto à autoritária exigência de “integração” desses povos para que possam exercer seus direitos de modo pleno.

É cabível, também, fazer menção ao art. 20 do Estatuto do Índio, que estabelece inúmeras restrições ao direito às terras indígenas, como a possibilidade de intervenção decretada por imposição da segurança nacional, para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional, ou para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional (art. 20, §1º). Essas

¹² A expressão também é de Valerio de Oliveira Mazzuoli, que explicita em detalhes sua teoria na seguinte obra: MAZZUOLI, 2011.

intervenções poderiam ocorrer com a remoção dos povos indígenas (art. 20, §2º) e nenhuma disposição fazia menção sobre a necessidade de prévia oitiva dos índios a respeito de tais intervenções. Também esse dispositivo não se coaduna com o texto constitucional nem com a Convenção n. 169 da OIT, seja por decorrência de todo o regime imposto por aqueles documentos, seja por disposição expressa da Constituição, em que menciona a necessidade de ouvir as comunidades afetadas a respeito de qualquer intervenção para aproveitamento dos recursos hídricos, energéticos e minerais existentes em terras indígenas (art. 231, §3º, da Constituição). Notório, ainda, é o conflito existente entre o art. 42 do Estatuto do Índio, que diz caber a administração dos bens indígenas a eles próprios somente “quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício”, e o art. 26.2, da Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas, que diz claramente que são eles próprios que devem ter controle sobre seus bens, independentemente de qualquer condicionante.

Oportuna é a crítica de Raymundo Laranjeira (1984, p. 181), respeitado jusagrarista de origem indígena, a respeito da imposição de uma legislação nacional aos povos indígenas. Assevera aquele autor que há *fatores endógenos* e *exógenos* que inviabilizam esse objetivo. Os primeiros seriam aqueles decorrentes da diversidade ontológica das normas criadas nas diversas comunidades indígenas: cada grupo, tribo, comunidade, possui normas completamente diversas umas das outras, fazendo com que a imposição de uma normativa homogênea já presente, de plano, premissa que indica o fracasso da medida.

Quanto aos fatores exógenos, Raymundo Laranjeira (1984, p. 181-2) alerta para o fato de que a imposição de uma legislação que vise à proteção dos costumes e tradições indígenas tende, na verdade, a frustrar a autonomia dessas tradições e costumes e, ao invés de protegê-los, acaba por intervir de forma grave, a ponto de impedir o desenvolvimento da cultura indígena. Acaba-se, assim, sob o pretexto de se impor o respeito à cultura indígena, por simplesmente transpor a legislação nacional a uma realidade que não é integrante dela. Ocorre, dessa maneira, um enfoque *centrífugo*, pois não se estuda e regula os índios por meio de seus próprios costumes (o que seria um enfoque *centrípeto*), mas por meio da imposição de regras da sociedade dita “civilizada” à cultura indígena.

“O reconhecimento dos índios enquanto realidade social diferenciada não pode estar dissociada da questão territorial, dado o papel relevante da terra para a sua reprodução econômica, ambiental, física e cultural” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012). E o reconhecimento da proteção das terras indígenas só pode ser efetivado consoante premissas que garantam uma verdadeira autonomia dos povos indígenas, de suas tradições e costumes – e não uma velada forma de domínio dos não-índios sobre aqueles povos. A terra é elemento estrutural do reconhecimento de qualquer direito dos

índios, tendo em vista que sua relação com esse substrato vai muito além da mera finalidade econômica ou de subsistência.

Para muitas etnias, a terra assume um caráter central em seus mitos religiosos, correspondendo a uma figura divina, da qual tudo provém. A terra, como parte da natureza, assume a figura da *Pachamama*, tal qual restou expresso nos textos constitucionais equatoriano e boliviano¹³, que, por sua vez, resgata a ideia do *sumak kawsay*, ou o *bem viver*, também expresso na Constituição boliviana¹⁴. Esse *bem viver* não se confunde com o “bem comum”, restrito aos seres humanos, nem à “moralidade”, que deve reger a conduta de todos, inclusive administradores públicos. Traz um sentido mais completo e holístico, voltado para uma *harmonia* entre todos os seres vivos (a *Pachamama* e os humanos). É uma norma ética, isto é, que regula o comportamento e a convivência das pessoas (ZAFFARONI, 2012) (incluído aqui todo ser vivo, não só o humano, e até a natureza não-viva, como o solo e a água)¹⁵.

Emblemático exemplo da relação peculiar dos indígenas com suas terras é o conflito que tem ocorrido com as etnias Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, no sul de Mato Grosso do Sul. No caso, proprietários rurais ajuizaram ação reintegratória de posse em face dos índios daquelas etnias que estariam esbulhando propriedade dos autores. Foi proferida decisão judicial liminar pelo Juízo Federal de Naviraí¹⁶, determinando a reintegração de posse e consequente expulsão dos índios da área em que se encontravam. Ocorre que estes, ao saberem da decisão judicial, redigiram uma “carta ao governo e à justiça do Brasil”, em que afirmaram, basicamente, que preferiam morrer a sair das terras em que estão enterrados seus antepassados (CARTA..., 2012). A carta teve grande repercussão social, redundando em massivas manifestações de apoio, mormente nas redes sociais, e a decisão de primeira instância acabou sendo suspensa pelo relator do recurso interposto pela Fundação Nacional do Índio (Funai), no Tribunal Regional Federal da 3ª Região¹⁷.

¹³ Logo no preâmbulo da Constituição do Equador, de 2008, está inscrito: “CELEBRANDO a la naturaleza, la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” (grifo do autor). E mais adiante, no art. 71, assim está disposto: “La naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (grifo do autor). A Constituição boliviana, de 2009, por sua vez, traz os seguintes dizeres em seu preâmbulo: “Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de *nuestra Pachamama* y gra cias a Dios, refundamos Bolivia” (grifo do autor).

¹⁴ A redação do art. 8, I, da Constituição boliviana, adotou expressões indígenas em seu texto: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”.

¹⁵ Sobre o assunto, cf. RODRIGUES; AYALA, 2013.

¹⁶ O processo tramita sob o número 0000032-87.2012.4.03.6006, no Juízo Federal da 6ª Subseção Judiciária (sediada em Naviraí) da Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul (acesso ao andamento em 27 abr. 2015).

¹⁷ O recurso de agravo de instrumento da Funai tramita nos autos de número 0029586-43.2012.4.03.0000. Em sessão de 27 de março de 2015, esse agravo foi julgado prejudicado, ante acordo celebrado entre a comunidade indígena envolvida e os proprietários da área (acesso ao andamento em 27 abr. 2015).

Considerações como essas demonstram que o reconhecimento do direito às terras indígenas por suas respectivas etnias afigura-se como um dos temas centrais nesse que é um dos maiores conflitos sociais da contemporaneidade.

O Brasil, nesse cenário, apresenta suficiente arcabouço jurídico para o enfrentamento do problema, mas não se encontra nos níveis adequados de implementação das normas atinentes ao multiculturalismo e ao reconhecimento de direitos indígenas. Apesar da previsão para o reconhecimento de direitos sobre terras tradicionalmente indígenas, o Brasil não os implementa adequadamente, o que leva Donna Lee Van Cott (2006, p. 276) a classificar o país como um modesto implementador de políticas multiculturais, não obstante as reconheça juridicamente em sua Constituição.

A problemática do reconhecimento do direito dos índios às terras que tradicionalmente ocupam está no epicentro do multiculturalismo aplicado à realidade brasileira, por ser sua premissa inicial e mais fundamental, no que diz respeito às etnias indígenas. Sem o direito à terra – sem um território definido, portanto –, não se pode falar no exercício de tradições, costumes, em uma reprodução cultural e na sustentabilidade dessas práticas.

3. A SUSTENTABILIDADE E A PROTEÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

Na segunda seção do presente estudo, em um primeiro momento, passa-se a discorrer de forma genérica a respeito da sustentabilidade, a fim de fixar bases teóricas para esse conceito. Na segunda subseção, a sustentabilidade será relacionada com a temática dos direitos indígenas.

3.1. Apontamentos Gerais sobre a Noção de Sustentabilidade

A primeira menção à expressão “desenvolvimento sustentável” é atribuída a Robert Prescott-Allen, principal autor da obra “World Conservation Strategy”, de 1980 (BOSELTMANN, 2008, p. 1). Depois disso, o “Relatório Brundtland”, intitulado “Nosso Futuro Comum” (relatório elaborado pela Comissão Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas) trouxe o conhecido conceito baseado nos chamados três pilares da sustentabilidade: o econômico, o social e o ambiental. Esse relatório enuncia que “desenvolvimento sustentável é aquele que procura atender as necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de que as futuras gerações também possam atender suas próprias necessidades” (WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, 1987 – tradução livre).

Essa noção sofre críticas de diversos autores. Klaus Bosselmann (2008, p. 1) alerta para o fato de que, no início, a noção de “desenvolvimento

sustentável” era pautada em uma ideia de completa transformação, de uma *nova ética*. Porém, com o conceito do “Relatório Brundtland”, essa ideia ficou de lado, uma vez que nenhuma menção ao componente ético foi feita. Ainda conforme esse autor, o conceito do referido relatório baseia-se nas necessidades humanas e na simples pretensão de atendê-las, ideia essa que passou a ser conhecida posteriormente como *sustentabilidade fraca*.

É necessário apontar para a distinção, feita por Klaus Bosselmann (2008, p. 11) e aqui adotada, entre “sustentabilidade” e “desenvolvimento sustentável”. Para aquele autor, a primeira é algo muito mais ampla, sendo o desenvolvimento sustentável *um* de seus elementos (em hipótese alguma, o único deles). Segundo o autor, o relatório “Nosso Futuro Comum” reduziu a ideia de desenvolvimento sustentável a uma sustentabilidade fraca, quando deveria significar muito mais, isto é, a proteção da integridade ecológica por seu valor intrínseco e não para atender, simplesmente, as necessidades humanas¹⁸.

Juarez Freitas (2012, p. 46-8), no mesmo sentido, critica o conceito do Relatório Brundtland, apontando que este relaciona a sustentabilidade tão-somente com as *necessidades* humanas, em uma perspectiva demasiado simplista. Anota o autor que essas necessidades devem ser compreendidas não como aquelas que perfazem uma *insaciabilidade* desmedida. A sustentabilidade não pode ater-se a necessidades humanas, simplesmente, mas todos os seres vivos precisam ser contemplados por esse “futuro comum” almejado pelo Relatório da Comissão de Meio Ambiente da ONU. Nesse sentido, o autor fala em cinco pilares da sustentabilidade – e não os usuais três –, para, além das dimensões social, econômica e ambiental, incluir a *ética* e a *jurídico-política* (FREITAS, 2012, p. 58-71).

De forma ainda mais enfática, Enrique Leff (2009, p. 236-42) critica o que chama de “ideologia do desenvolvimento *sostenible*”, apontando que esta seria apenas uma reformulação capitalista, incapaz de alterar a racionalidade econômica dominante, formulada para manter o *status quo* do crescimento econômico desenfreado, legitimando-o sob a retórica do adjetivo “sustentável”. Em sentido semelhante ao que sustenta Boaventura de Sousa Santos em relação ao diálogo intercultural sobre direitos humanos (acima referido), Enrique Leff (2000) defende um *diálogo de saberes* para o enfrentamento da questão da sustentabilidade, pontuando que não só o conhecimento científico deve pautar esse diálogo, mas também os saberes tradicionais, populares e locais.

O jurista José Afonso da Silva (2010, p. 26) também faz menção a um conceito de “sustentabilidade fraca”, que, segundo ele, deve ser recusado. Essa forma de sustentabilidade, conforme explica, é representada pela simples eficiência econômica estendida à gestão dos serviços da natureza, levando a um

¹⁸ Para uma ampla discussão sobre essa expressão, inclusive com um denso histórico do uso da ideia de sustentabilidade, que remonta ao Iluminismo, cf. BOSSELMANN, 2008, p. 11 *et seq.* Para uma abordagem elaborada sobre o conceito de desenvolvimento e de sustentabilidade, definindo uma ideia mais adequada de “desenvolvimento sustentável”, cf., também, VEIGA, 2010.

modelo neoliberal, em que sustentabilidade se reduziria ao não decrescimento do bem-estar e ao imperativo do crescimento econômico ótimo.

Gerd Winter (2009, p. 2-4) afirma que o mais adequado seria falar em dois pilares (econômico e social) e uma base (ambiental), ao invés dos tradicionais três pilares, visto que a base existe independentemente dos pilares, mas estes não poderiam subsistir um sem o outro e tampouco sem a base ambiental. Ainda segundo esse autor, um conceito de *sustentabilidade forte* é aquele que prescreve que “os recursos renováveis não devam ser utilizados além da taxa de reprodução, e que os recursos não renováveis devam ser geridos economicamente e serem substituídos por aqueles que possam ser renovados” (WINTER, 2009, p. 8).

Ignacy Sachs (2008, p. 15-6), um dos idealizadores do conceito de desenvolvimento sustentável, faz alusão à existência de cinco pilares da sustentabilidade, como o faz Juarez Freitas, acima mencionado, porém abordando diferentes aspectos, quais sejam: o social, o ambiental, o econômico e, além desses, o *territorial* e o *político*. O pilar territorial, na visão de Sachs, é o atinente à distribuição espacial dos recursos, considerando que, hoje, o problema não é a escassez destes, mas sua má distribuição. Ademais, o pilar político, também para esse autor, mostra-se essencial, pois de nada adianta que se alcancem os objetivos dos demais pilares sem que as liberdades políticas sejam preservadas.

É preciso notar, com Edith Brown Weiss (1992, p. 19), que a sustentabilidade admite uma dimensão intrageracional e outra intergeracional. Vale dizer, não são só as presentes gerações que devem ser beneficiadas com um desenvolvimento sustentável, mas também as *futuras gerações* precisam ser atendidas. Da mesma maneira, os custos com os benefícios da sustentabilidade devem recair igualmente sobre as presentes e futuras gerações. Daí a necessidade de se falar em uma *equidade intergeracional*, que, para aquela autora, implica três princípios: a conservação de opções (deve-se agir de tal maneira a não se extinguir as possibilidades de escolha das futuras gerações), a conservação da qualidade ambiental (o meio ambiente deve ser preservado de forma a garantir que as futuras gerações o recebam em melhor estado do que aquele em que o recebemos, ou pelo menos em iguais condições) e a conservação do acesso (deve-se preservar o acesso ao legado das gerações passadas, garantindo que as futuras também possam dele desfrutar) (WEISS, 1992, p. 22-3).

No aspecto intergeracional, Alexandre Kiss (2004) sugere a ideia de um constante fluir, como em um rio, entre as gerações passadas, presentes e futuras, que estão sempre interligadas, e precisam associar-se de forma a preservar a sobrevivência da espécie humana no planeta. A equidade intergeracional, nesse prisma, aponta para uma visão diferenciada que, além de ampliada pela *prospecção de longo prazo*, também precisa conviver com o

legado das gerações passadas, impondo providências a sua preservação. Todo esse ideal está incluso na conceituação de sustentabilidade.

Note-se que, não obstante as divergências, é certo que a sustentabilidade não significa apenas a consideração do aspecto ambiental, ou somente uma abordagem econômica diferenciada, mas sim uma confluência de fatores (econômicos, sociais, ambientais, políticos, éticos etc.), que devem coexistir nos mais diversos campos do saber (COELHO; ARAÚJO, 2011). Da mesma forma, não se pode admitir, como alerta José Eli da Veiga (2010, p. 113), que uma simples “proeza” seja chamada de “sustentável”, como o termo vem sendo utilizado não raramente em estratégias de *marketing*, pois para merecer esse qualificativo, sempre será necessário um conjunto complexo de atividades.

A Constituição brasileira fornece fundamentos para que se sustente uma raiz constitucional da sustentabilidade, conforme José Afonso da Silva (2010, p. 25), que assevera que o art. 225, da CF, impõe ao Poder Público e à coletividade o dever de defender e preservar o meio ambiente ecologicamente equilibrado para as presentes e futuras gerações, ponto em que a Constituição está “precisamente dando o conteúdo essencial da sustentabilidade” (SILVA, 2010, p. 25).

O regime constitucional brasileiro dá guarida ao princípio da sustentabilidade (ou do desenvolvimento sustentável, como chamam alguns), em toda a amplitude aqui exposta, inclusive com atenção à equidade intergeracional, implícita no dever de proteção das futuras gerações, que também é expressamente mencionado no *caput* do art. 225, da Constituição.

3.2. A Proteção das Terras Indígenas como Instrumento da Sustentabilidade

Nessa última parte do presente estudo, é preciso, então, conceber a relação entre a necessidade de coexistência de um ideal de sustentabilidade, que abarque sentido amplo, com várias dimensões, como a social, econômica, ambiental, além da ética, política, jurídica, territorial, conforme alguns autores sustentam, com a necessidade de reconhecimento da proteção de terras indígenas.

A relação entre essas duas temáticas é estreita e há documentos jurídicos diversos que já reconheceram essa relação.

A Convenção n. 169, da OIT, já tratada acima, traz em seu art. 15.1, importante disposição no sentido de que “os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados”. Aqui se

nota a intrínseca relação da proteção das terras indígenas com a proteção de recursos naturais, devendo ambas coexistir harmoniosamente.

É em decorrência dessa necessidade que a Lei de Unidades de Conservação (Lei n. 9.985/2000) coloca como um dos objetivos do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) o de “proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente” (art. 4º, XIII)¹⁹.

Como mencionado *supra*, a preservação dos recursos naturais, para os povos indígenas, toma papel central na cultura desses povos, visto que sua própria subsistência está umbilicalmente relacionada com aqueles recursos – daí a noção de *Pachamama* e a necessidade de convivência harmoniosa com a natureza (o “bem viver”, *sumak kawsay*).

De relevo notar que também a Convenção n. 169 da OIT estabelece, no seu art. 19, que os programas agrários nacionais garantam aos povos indígenas condições equivalentes aos outros setores da população. Nos parágrafos desse dispositivo, é marcada a preocupação com a *sustentabilidade* (ainda que a expressão não seja utilizada) da produção dos povos tradicionais, que deve sempre estar apta a atender às pessoas envolvidas, mesmo diante do crescimento populacional.

A Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas é ainda mais contundente na harmonização entre o conceito de sustentabilidade e a necessidade de reconhecimento de direitos indígenas, ao pontuar, em seu preâmbulo, que “o respeito aos conhecimentos, às culturas e às práticas tradicionais indígenas contribui para o desenvolvimento sustentável e equitativo e para a gestão adequada do meio ambiente”.

Mais adiante, nessa Declaração da ONU, é resgatada a ideia de interconexão da cultura indígena e de um elemento espiritual dessa cultura com a preservação dos recursos naturais (art. 25 da Declaração²⁰). Esse dispositivo reúne os principais pontos tratados no presente estudo, uma vez que referencia a ligação espiritual dos indígenas com suas terras e, ao mesmo tempo, vincula-os a uma responsabilidade intergeracional, recuperando o conceito de *equidade intergeracional*, assim como a sustentabilidade, sempre voltada para um modo de viver que permita sua universalização e considere o longo prazo.

¹⁹ Interessante, nesse contexto, é notar uma das espécies de unidade de conservação, a “Reserva de Desenvolvimento Sustentável”, que é conceituada como uma “área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica” (art. 20, da Lei n. 9.985/2000).

²⁰ Art. 25, da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas: “Os povos indígenas têm o direito de manter e de fortalecer sua própria relação espiritual com as terras, territórios, águas, mares costeiros e outros recursos que tradicionalmente possuem ou ocupem e utilizem, e de assumir as responsabilidades que a esse respeito incorrem em relação às gerações futuras”.

A relação dos povos indígenas com a terra e com a natureza em si ensinam-nos uma cosmovisão diferenciada, que nos permite alcançar ideais não-antropocêntricos com maior facilidade e concretude. A visão hegemônica capitalista e ocidental, originada na Europa e imposta ao restante do mundo pelos movimentos colonizadores, como bem se percebe hoje, limita-se ao antropocentrismo e ao utilitarismo, subjugando todos os seres e coisas às utilidades e necessidades humanas. Por outro lado, o respeito dos povos indígenas para com o meio ambiente (materializado na vinculação espiritual com a terra – a *Pachamama*), fornece-nos substrato para uma perspectiva biocêntrica, que considera a *natureza como valor intrínseco* (e não como meio para satisfação das necessidades dos seres humanos). São considerações de ética ambiental como essas que uma visão multicultural permite (CALLICOTT, 2001).

É nesse contexto que se insere a apreciação da *propriedade* pelas etnias indígenas. Diferentemente da visão liberal-capitalista, em que a propriedade privada traduz-se como a expressão máxima da liberdade e que só por meio daquela esta se manifesta em sua plenitude, a propriedade indígena não se restringe a uma visão individualista, que possibilita meramente a produção e acumulação de riquezas. Fala-se em um *direito humano à propriedade comunal*, em que o direito à propriedade (como um direito humano de “primeira geração”) é completamente modificado para atender outros direitos dos povos indígenas (entre eles, o direito ao meio ambiente, a autodeterminação, o direito à cultura etc.) (ANKERSEN; RUPPERT, 2006. p. 737-8).

O reconhecimento desse direito perpassa a jurisprudência internacional, em casos como o *Mayagna (Sumo) Awas Tingni v. Nicarágua*, tido como a primeira decisão da Corte Interamericana de Direitos Humanos que vinculou questões ambientais à proteção de direitos humanos previstos na Convenção Americana de Direitos Humanos (conhecido como Pacto San José da Costa Rica) (TEIXEIRA, 2011, p. 229). Trata-se do caso da comunidade indígena mayagna de Awas Tingni, que peticionou à Comissão Interamericana, reclamando a violação de direitos humanos, ante a autorização do Estado da Nicarágua para que terceiros realizassem exploração madeireira no território tradicional daquela comunidade. Quando analisado pela Corte Interamericana, esta reconheceu a violação ao art. 21 da Convenção (direito de propriedade), consignando que *esse direito não abrange somente a concepção de propriedade privada, mas também a propriedade comunal dos indígenas*, com atenção a todo o aspecto cultural e espiritual que a propriedade tem para aquelas comunidades (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2001). Dessa maneira, restaram protegidos, os recursos naturais provenientes da região em que se encontrava estabelecida a comunidade indígena em questão, por meio da garantia de um *direito humano à propriedade comunal*.

Outro caso que merece ser aqui mencionado é o *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku v. Ecuador*, que, de forma semelhante ao caso anterior,

tratou da outorga de uma permissão para que uma empresa petrolífera realizasse atividades de exploração e uso de petróleo em território do povo indígena Kichwa de Sarayaku (povo da Amazônia equatoriana), sem que este fosse consultado previamente. A Corte, depois de considerar que o povo indígena Sarayaku encontra-se na região de maior biodiversidade do mundo, consignou a violação do direito de consulta aos povos indígenas para a outorga da licença de exploração petrolífera, o que resultou, no entender da Corte, na *violação ao direito de propriedade comunal daquele povo* (decorrente do art. 21 da Convenção Americana) e ao *direito de identidade cultural* daquele povo (art. 1.1, da Convenção). A Corte decidiu ainda que o Estado equatoriano é responsável por ter posto em grave risco o direito à vida e à integridade pessoal daquele povo (arts. 4.1 e 5.1, da Convenção) e pela violação de garantias judiciais (arts. 8.1 e 25, da Convenção). Por fim, foram fixadas diversas obrigações ao Estado e imposta compensação por danos materiais e morais, entre outras medidas (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2012).

Esses são apenas alguns exemplos da jurisprudência internacional que demonstram o inextricável elo entre a proteção do meio ambiente e a defesa dos direitos indígenas, mormente da propriedade comunal indígena²¹.

No Brasil, contudo, a implementação do direito às terras indígenas, apesar de claramente previsto no art. 231, da Constituição, e do prazo de cinco anos da promulgação da Constituição para conclusão da demarcação de todas as terras indígenas (art. 67, ADCT), deixa muito a desejar tanto na execução das políticas necessárias no âmbito administrativo, como na interpretação e aplicação concreta dos dispositivos constitucionais pelo Judiciário. A omissão estatal é inegável quando se põe que, passados mais de vinte anos do prazo constitucional, ainda não foram concluídas as demarcações.

Neste âmbito, de grande relevo é o Caso “Raposa Serra do Sol”, em que o Supremo Tribunal Federal (STF) proferiu verdadeiro *leading case* para a questão do reconhecimento de terras indígenas. Esse caso é uma ação popular, ajuizada por dois senadores da República, diretamente no STF, cujo objeto é a nulidade de uma Portaria do Ministério da Justiça (de n. 534/2005), homologada pelo Presidente da República, que teria empregado um modelo contínuo de demarcação de terras indígenas, o que, no entender dos autores, importaria violação de inúmeras normas constitucionais e legais.

No julgamento, amplamente debatido pelo plenário da Suprema Corte, o pleito foi julgado improcedente, mas não sem antes estabelecer *dezenove condições* que deveriam ser observadas pelo procedimento demarcatório da terra indígena em questão. Entre essas condicionantes, cabe aqui fazer menção a algumas: a necessidade de autorização pelo Congresso Nacional para o aproveitamento de recursos hídricos e energéticos, bem como a pesquisa e lavra

²¹ Para outros exemplos, cf. ANKERSEN; RUPPERT, 2006.

de riquezas minerais pelos índios; a subjugação dos interesses indígenas a interesses de defesa nacional, constando expressamente do acórdão que intervenções militares, a expansão da malha viária, exploração de alternativas energéticas e o resguardo de riquezas de cunho estratégico poderão ser implementados *independentemente de consulta às comunidades indígenas ou mesmo à FUNAI*; da mesma forma, a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal estaria resguardada *independentemente de consulta às comunidades indígenas*; a *submissão das terras indígenas localizadas em unidades de conservação às regras fixadas pela administração dessas unidades*, inclusive com a permissão do trânsito de não-índios nas áreas destas (BRASIL, 2010).

A decisão do STF desconsiderou o disposto na Convenção n. 169 da OIT, tratado internacional do qual o Brasil é parte e que diz expressamente, como visto, no seu art. 15.1, que a administração de áreas especialmente protegidas para o fim de conservação de recursos naturais deverá ser realizada com a efetiva participação dos povos indígenas interessados. Também o conteúdo da Declaração da ONU sobre Povos Indígenas – apesar de sua menção nos votos dos Ministros Carlos Britto e Menezes Direito – foi negligenciado. Apenas para citar um exemplo, os objetivos de desmilitarização das terras indígenas (expressos no preâmbulo e no art. 30 da Declaração) foram totalmente violados pela decisão do STF, que permitiu, expressamente – e sem a oitiva dos povos indígenas – o ingresso das Forças Armadas nas terras indígenas.

Não obstante, é oportuno destacar certos pontos do voto do relator, Ministro Carlos Britto, que consignou – em sintonia com o que se defende no presente estudo – que também os indígenas têm o direito de “catequizar” os não-índios, momento em que o relator cuidou de listar inúmeros pontos pelos quais o pensamento indígena pode em muito contribuir com a educação dos “brancos”, destacando as lições sobre o respeito ao meio ambiente e afastando-se uma suposta contradição entre o reconhecimento dos indígenas e o clamado desenvolvimento (BRASIL, 2010, p. 34-9 do voto do relator). Definiu, assim, o Ministro-relator que a cultura indígena ensina que o desenvolvimento é um “crescer humanizado”, explicando-o por meio da enumeração de inúmeros fatores, dos quais se extraem alguns para os fins do presente estudo:

a) da idéia de *propriedade como um bem mais coletivo que individual*; b) do não-enriquecimento pessoal à custa do empobrecimento alheio (*inestimável componente ético de que a vida social brasileira tanto carece*); c) de uma vida pessoal e familiar com simplicidade ou *sem ostentação material e completamente avessa ao desvario consumista dos grandes centros urbanos*; [...] f) de uma *postura como que religiosa de respeito, agradecimento e louvor ao meio ambiente* de que se retira o próprio sustento material e demais condições de sobrevivência telúrica, a significar a

mais fina sintonia com a nossa monumental *biodiversidade* e manutenção de um tipo de *equilíbrio ecológico* que hoje a Constituição brasileira rotula como 'bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida' (art. 225, caput), além de *condição para todo desenvolvimento que mereça o qualificativo de sustentado* (BRASIL, 2010, p. 35-6 do voto do relator) (itálico do autor; negrito do original).

Essas últimas considerações corroboram o que foi sustentando no presente estudo, apesar de a conclusão do julgamento do STF não o fazer. O modo de viver dos povos indígenas, mormente no que diz respeito a seu peculiar relacionamento com as terras que ocupam, é uma lição de *sustentabilidade*, que precisa ser estudado e apreendido pelos não-índios. E esse estudo e apreensão somente serão possíveis em um cenário que abrace o *multiculturalismo* da nação brasileira, levando a efeito o *diálogo de saberes*, defendido por Enrique Leff. Isso já foi reconhecido pelo Direito, seja por documentos internacionais, seja pela jurisprudência de Cortes internacionais e do STF.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O reconhecimento constitucional do direito de terras indígenas não pode ser compreendido adequadamente se dissociado da ideia de multiculturalismo, entendido este como um projeto de reconhecimento das diferenças e oportunização efetiva da participação das minorias indígenas nos processos decisórios que lhe afetam.

Fica evidenciado, diante do contexto exposto, a íntima ligação entre uma realidade multicultural e a necessidade, destacada na contemporaneidade, de *sustentabilidade*, seja para o desenvolvimento econômico e social, seja para o desenvolvimento ético, político e jurídico das instituições e pessoas.

O ordenamento jurídico reconhece que a efetivação do direito dos povos indígenas a suas terras vem ao encontro dos objetivos da sustentabilidade, na medida em que permite a integração, em um cenário multicultural, de conhecimentos e o compartilhamento de tradições, abrindo novas perspectivas para o já ultrapassado e insustentável modelo capitalista-ocidental, dirigido ao consumismo desenfreado e à supérflua acumulação de riquezas.

A *sustentabilidade* – para muitos, uma encruzilhada sem solução –, se observada diante da tradição dos costumes indígenas, assume matizes diferenciados, deixando o patamar de utopia inalcançável para incorporar um exemplo de sucesso e futuro. A *equidade intergeracional* – para muitos, uma



abstração irrealizável —, com o modo de vida indígena, realiza-se, concretizando o incessante fluir entre gerações passadas, presentes e futuras. Afinal, são os povos indígenas que mais valorizam essa relação intergeracional, seja pelo respeito aos antepassados, seja pela consideração espiritual para com a natureza, de modo a conservar as opções, o meio ambiente e o acesso das gerações futuras a todo patrimônio (material e imaterial) de que hoje desfrutamos.

Essa percepção já pode ser incorporada ao meio de vida não-índio, partindo-se dos dois eixos aqui tratados: de um lado, a implementação de um cenário multicultural, de aceitação das etnias contra-hegemônicas, e de outro, a implementação dos objetivos da agenda da sustentabilidade, em que o meio ambiente passa a ser percebido não mais como meio, mas como um valor em si próprio, tal qual já perceberam há muitos séculos os povos indígenas.

5. REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. **Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos povos indígenas**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.

ANKERSEN, Thomas T.; RUPPERT, Thomas K. **Defending the polygon: the emerging human right to communal property**. *Oklahoma Law Review*, v. 59, n. 4, p. 681-757, inverno 2006.

BANTING, Keith; KYMLICKA, Will. **Introduction – Multiculturalism and the welfare state: Setting the context**. In: _____. Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies. New York: Oxford University Press, 2006. p. 1-45.

BENHABIB, Seyla. **Introduction: the democratic moment and the problem of difference**. In: _____. [Ed.]. *Democracy and difference: contesting boundaries of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

BOSELDMANN, Klaus. **The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance**. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2008.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Petição n. 3.388**. Relator: Ministro Carlos Ayres Britto. Brasília, DF, 19 de março de 2009. In: *Diário de Justiça Eletrônico*, Brasília, n. 120, 1º jul. 2010.

_____. **Recurso Extraordinário n. 466.343-1**. Relator: Ministro Cezar Peluso. Brasília, DF, 03 de dezembro de 2008. In: *Diário de Justiça Eletrônico*, Brasília, n. 104, 04 jun. 2009.

Artigo



3º Congresso Amazônico
de Desenvolvimento
Sustentável

19 a 21 de novembro de 2014
Cuiabá, MT

1º Simpósio Nacional de Direito Agrário da UBAU
1º Colóquio Jurídico: Direito Agrário e Direito Ambiental
7º Congresso Internacional de Direito Agroambiental
5º Encontro Nacional de Prática Jurídica Ambiental

CALLICOTT, J. Baird. **Multicultural Environmental Ethics**. Daedalus: Religion and Ecology: Can The Climate Change? Journal of the American Academy of Arts and Science, outono de 2001. p. 77-97.

CARTA da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. Comissão Pastoral da Terra, Goiânia (GO), 23 out. 2012. Disponível em: <<http://www.neab.ufscar.br/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de-mato-grosso-do-sul>>. Acesso em: 27 abr. 2015.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto; ARAÚJO, André Fabiano Guimarães de. **A sustentabilidade como princípio constitucional sistêmico e sua relevância na efetivação interdisciplinar da ordem constitucional econômica e social: para além do ambientalismo e do desenvolvimentismo**. Revista da Faculdade de Direito de Uberlândia, v. 39, 2011. p. 261-291.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua**, Secretário Manuel E. Ventura-Robles; Presidente Antônio A. Cançado Trindade. San José, 31 ago. 2001.

_____. **Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku v. Ecuador**, Secretário Pablo Saavedra Alessandri; Presidente Diego García-Sayán. San José, 27 jun. 2012.

COTT, Donna Lee Van. **Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America**. In: BANTING, Keith; KYMLICKA, Will. Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies. New York: Oxford University Press, 2006. p. 272-296.

DIAMOND, Jared. **Guns, germs and steel: the fates of human societies**. New York, London: W. W. Norton & Company, 1999.

DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1977.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización**. In: GARAVITO, César Rodríguez [Coord.]. El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011. p. 139-59.

FERES JÚNIOR, João; POGREBINSCHI, Thamy. **Teoria Política Contemporânea: uma introdução**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: direito ao futuro**. 2. ed. Bleo Horizonte: Fórum, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KLOEPFER, Michael. **Umweltschutzrecht**. 2. ed. München: C. H. Beck, 2011.

Artigo



**3º Congresso Amazônico
de Desenvolvimento
Sustentável**

19 a 21 de novembro de 2014
Cuiabá, MT

1º Simpósio Nacional de Direito Agrário da UBAU
1º Colóquio Jurídico: Direito Agrário e Direito Ambiental
7º Congresso Internacional de Direito Agroambiental
5º Encontro Nacional de Prática Jurídica Ambiental

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. New York: Clarendon Paperbacks, 1991.

_____. **Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights**. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. **The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies**. *International Social Science Journal*, v. 61, n. 199, p. 97-112, mar. 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LARANJEIRA, Raymundo. **Direito Agrário: perspectivas críticas**. São Paulo: LTr, 1984.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental**. Tradução de Jorge E. Silva. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.

_____. **Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental**. In: PHILIPPI JR., Arlindo et al. [Eds.]. *Interdisciplinaridade em ciências ambientais*. São Paulo: Signus, 2000. p. 19-51.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **O Controle Jurisdicional da Convencionalidade das Leis**. 2. ed. rev. atl. e amp. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011. Coleção direito e Ciências afins v. 4.

_____. **Tratados internacionais de direitos humanos e direito interno**. São Paulo: Saraiva, 2010.

MORAIS, José Luiz Bolzan de; BARROS, Flaviane de Magalhães Barros [Coords.]. **Novo constitucionalismo latino-americano: o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes**. Belo Horizonte: Arraes, 2014. PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latino americano. In: CORTE Constitucional de Ecuador para el período de transición. *El nuevo constitucionalismo en América Latina*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010. p. 13-38.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Ed. rev. New York: Oxford University Press, 1999.

RODRIGUES, Eveline de Magalhães Werner; AYALA, Patryck de Araújo. **Diálogo intercultural e proteção do meio ambiente: por um princípio de sustentabilidade integrado pela ideia de bem viver**. In: BENJAMIN, Antonio Herman et al. [Coords.]. *Licenciamento, Ética e Sustentabilidade*. 18º Congresso Brasileiro de Direito Ambiental. São Paulo: Instituto “O Direito por um Planeta Verde”, 2013. v. 2. p. 316-26.



RORTY, Richard. **Postmodernist Bourgeois Liberalism**. The Journal of Philosophy, v. 80, n. 10, Part 1, p. 583-9, out. 1983.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento includente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **O liberalismo e os limites da justiça**. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. v. 4.

_____; NUNES, João Arriscado. **Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa [Org.]. Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito Constitucional Ambiental: estudos sobre a Constituição, os Direitos Fundamentais e a Proteção do Ambiente**. São Paulo: RT, 2011.

SCHMIDT, Reiner; KAHL, Wolfgang. **Umweltrecht**. 8. ed. München: C. H. Beck, 2010.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional**. 8 ed. atl. São Paulo: Malheiros, 2010.

TEIXEIRA, Gustavo de Faria Moreira. **O “Greening” no sistema interamericano de direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2011.

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

WEISS, Edith Brown. **In Fairness to Future Generations and Sustainable Development**. American University International Law Review, v. 8, n. 1, p. 19-26, 1992.

WINTER, Gerd. **Desenvolvimento sustentável, OGM e responsabilidade civil na União Europeia**. Tradução de Carol Manzoli Palma. Campinas (SP): Milenium, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina**. In: _____. MELO, Milena Petter [Orgs.]. Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013. p. 19-42.

_____. **Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina**. Anais do [Recurso eletrônico] IX Simpósio de Direito Constitucional da ABDConst. Curitiba: ABDConst. 2011. p. 143-55.

Artigo



**3º Congresso Amazônico
de Desenvolvimento
Sustentável**

19 a 21 de novembro de 2014
Cuiabá, MT

- 1º Simpósio Nacional de Direito Agrário da UBAU
- 1º Colóquio Jurídico: Direito Agrário e Direito Ambiental
- 7º Congresso Internacional de Direito Agroambiental
- 5º Encontro Nacional de Prática Jurídica Ambiental

_____; MELO, Milena Petter [Orgs.]. **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. **Report "Our Common Future"**. Oslo, 1987. Disponível em: <<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>>. Acesso em: 09 nov. 2014.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Colihue, 2012.